Ist E. Haeckel Materialist?

Raphael Koeber

Ist E. Haeckel Materialist?

Von

Dr. R. von Koeber.

Hermann Haacke
Verlags-Buchhandlung
(früher: Fr. Mauke's Verlag)
Leipzig.

Ist E. Haeckel Materialist? — zu dieser Frage veranlasst uns die Schrift von Dr. O. Zacharias „Über gelöste und ungelöste Probleme der Naturforschung“ (Leipz. 1885). Von diesen sieben gedankenreichen Aufsätzen führen die beiden ersten eine ziemlich heftige Polemik gegen Haeckel's Naturanschauung und bekunden eine Sympathie für die berühmte und vielbesprochene Ignorabimus-Philosophie von Du Bois-Reymond. Es ist schwer zu begreifen, wie ein Naturforscher von Zacharias' Denkungsart sich durch diesen übertriebenen Skepticismus angezogen fühlen, wie er erwarten konnte, in ihm eine Stütze und Rechtfertigung seiner eigenen sehr positiven Ansichten und wissenschaftlichen Tendenzen zu finden. Denn Zacharias' Schrift ist eine für einen Naturforscher unserer Tage kühne Vertheidigung alter Wahrheiten, die der Ignorabimus-Philosoph, wenn auch aus einem anderen Grunde, ebensowenig als ein Materialist acceptiren darf.

Zacharias ist ein warmer Verehrer Darwins, aber ein Verehrer, der weit entfernt ist, im Darwinismus schon eine Weltanschauung oder gar den Schlüssel zu allen Welträthseln zu erblicken (S. 162 f.). Es handle sich, sagt er (S. 51), in der Wissenschaft um etwas weit Wichtigeres, als die blosse Eruirung der mechanischen Causalität; wäre dies letztere der Fall, man könnte die Sache getrost auf sich beruhen lassen, da die ausnahmslose Herrschaft der Ursächlichkeit in der Er-

scheinungswelt hinreichend erwiesen ist. Das wissenschaftliche Denken verlangt die Erweiterung seines Horizonts, die ihm werthvoll ist, „auch ohne Rücksicht auf die Gewinnung eines Zuwachses an empirischen Kenntnissen“. Wer dies nicht einsieht, „dem ist nicht zu helfen: der muss sich darauf beschränken, Skalpell und Knochensäge zu handhaben, zu mikroskopiren und Spezialuntersuchungen zu treiben — das ist sein Feld!“ (S. 29). Nun kann aber unser Denkhorizont sich nur dann erweitern, wenn das Denken über das Sinnliche hinaus geht und sich in das Gebiet des Übersinnlichen, Metaphysischen wagt, — ein Entschluss, der selbstverständlich die Überzeugung voraussetzt, dass das Metaphysische keine Fiction, sondern vielmehr die eigentliche Realität, der Grund alles Daseins ist. Die Wissenschaft, die sich lediglich mit der „mittleren Phase der Dinge“ beschäftigt (S. 12), giebt keine Auskunft über das Übersinnliche, und gerade dieser Umstand rechtfertigt die Existenz der Philosophie und Religion (S. 30), in denen erst unsere Weltanschauung und somit die Wissenschaft ihren Abschluss findet: „unser höchstes Erkenntnissbestreben wird erst dann befriedigt, wenn wir die Sinnenwelt (als Ganzes) für den Ausdruck einer aussersinnlichen Welt, eines metaphysischen Substrats, ansehen, — auch wenn wir nichts weiter von letzterem, als eben seine unzweifelhafte Existenz zu erkennen im Stande sind“ (S. 86). In der Anerkennung eines metaphysischen Weltgrundes, den Zacharias als die einheitliche, allgegenwärtige, ewig schaffende, immanente göttliche, mithin vernünftige, zweckmässige Wirksamkeit fasst und als „Idee“ bezeichnet, liegt auch die einzige Möglichkeit, „eins der wichtigsten Probleme unserer Zeit“ zu lösen, nämlich die

Versöhnung der Naturwissenschaft und Religion (S. 29, 43, 45 f., 63). Diese Anschauung, heisst es (S. 84 f.), widerstreite nicht dem Darwinismus, und man sollte endlich aufhören, den letzteren mit dem „Monismus“ — ein Wort, das Zacharias sehr unpassend, aber wahrscheinlich im Hinblick auf Haeckel stets für Materialismus gebraucht — zu identificiren, oder gar diesen (materialistischen Monismus) für eine Consequenz des Darwinismus zu proclamiren: „aus einer vernünftigen Theorie, wie der Darwinismus im Princip ist, kann niemals offenbarer Nonsens als Folge sich ergeben“. Das teleologische Princip sei mit dem mechanischen bis in alle Ewigkeit verbunden, und zwar „in der Weise, dass die Bewegung (welche nur eine sinnenfällige Erscheinung ist) in ihrem metaphysischen Grunde mit dem teleologischen Princip unaufhörlich associirt ist“ (S. 85). Hieraus folgt, dass die Nothwendigkeit, „die sich nur im Denken erfassen lässt, und gar nicht objectiv aufgezeigt werden kann, nur ein anderer Name für Zweckmässigkeit“ ist (S. 40 f.), dass, mit anderen Worten, Causalität = Finalität ist. Betrachtet man unter diesem Gesichtspunkt die organischen Naturkörper, so erscheinen Nothwendigkeit und Zweckmässigkeit ihres Baues als Eins (S. 41), so ist also auch die mechanische Erklärungsweise von der vitalistischen und umgekehrt nicht zu trennen. Natürlich wird der Begriff der Zweckmässigkeit und des Vitalismus von Zacharias im geläuterten, allein richtigen Verstande gefasst: bei dem ersteren ist nicht an das dem Menschen zu gute kommende, sondern an die in der Natur waltende objective Vernunft, den Logos, zu denken; und der Vitalismus ist nicht mit der längst überwundenen Lehre von der Lebenskraft zu verwechseln: das einheitliche

metaphysische Weltsubstrat, das Ganze, das die Theile bestimmt, die Idee ist auch „der zureichende Grund für die Bildung organischer Wesen" (S. 43 ff.)

Die ethisch-religiöse Bedeutung dieser seiner Naturbetrachtung erklärt Zacharias am Schluss des zweiten Aufsatzes (S. 86 f.) folgendermassen: „Was wir gewinnen, wenn wir uns losmachen von der widersinnigen und unwissenschaftlichen Ansicht des blossen Naturmechanismus . . . was wir mit einer Verwerfung dieser zu ephemerer Macht gelangten Irrlehre als Gewinn erzielen, ist: eine ganz andere und höhere Würdigung unseres eigenen Lebens und Strebens. Denn, wenn alle Dinge Offenbarungen einer Macht sind, welche unsere Erkenntniss übersteigt, so sind auch wir Menschen und jeder Einzelne von uns, Agentien, durch welche die unbekannte Ursache wirksam ist, und damit erlangen wir für uns selbst und für die Welt, von der wir einen Theil ausmachen, eine Bedeutung, die uns erhebt und adelt, die uns ausharren lässt in Sieg und Niederlage, die uns zum Leben ermuthigt, auch wenn der Tod vorzuziehen wäre, und die uns ruhig sterben lässt, auch wenn wir nicht wissen, was das ohne Beziehung auf einen organischen Leib ist, was wir während des Besitzes eines solchen mit ‚Ich' bezeichnen. Mag es kommen, wie es will — es ist etwas in uns wirksam, was nicht zu Grunde gehen kann, auch wenn der Erdball auf die Sonne stürzte und sich dort in eine Wolke von glühendem Gas verwandelte. Das, was das Werk der teleologischen Ursache an und in uns ist, kann nicht zu Grunde gehen, auch wenn der Mechanismus der Erscheinungswelt eine von seiner jetzigen ganz verschiedene Form annehmen würde. Das ist eine einfache logische, und darum wissen-

schaftliche Consequenz. Aber mehr zu behaupten als das, wäre ein Unterfangen, was H. Spencer sehr treffend „transscendentale Frechheit“ genannt hat. Wir müssen uns zu rechter Zeit bescheiden“.

Man wird uns zugeben, dass die Sprache, die wir eben vernommen, nicht die eines Ignorabimus-Philosophen ist, und man muss, wie gesagt, sich wundern, dass ein so Redender die weite Kluft, die ihn von Du Bois Reymond trennt, nicht bemerkt hat. Oder können, auch nur in Einem Punkte, sich zwei Weltanschauungen berühren, von denen die eine nur unter der Voraussetzung der Ungültigkeit der anderen denkbar ist? Was hat Zacharias' lebendige, einheitliche, in der göttlichen Vernunft begründete und das absolut reale göttliche Wesen offenbarende Natur gemein mit Du Bois Reymonds gespenstischer, inhaltloser, von allen Seiten vermauerter Welt, in die kein Lebenshauch, kein Strahl der ewigen Wahrheit dringt? Was hat auch Zacharias' Scheu vor der „transscendentalen Frechheit“ für eine Verwandtschaft mit dem „Ignorabimus“? Jene ist wahrhaft resignirt, aber dabei besonnen: sie verzichtet nicht auf eine Erkenntniss, zu der wir unserer Natur nach wohl fähig sind, auf die Erkenntniss des Übersinnlichen als solchen; sie enthält sich nur aller positiven Aussagen über sein Wesen, genau so, wie auch viele kirchliche Philosophen des Mittelalters eine positive Erkenntniss Gottes für unmöglich erklärt hatten. Das „Ignorabimus“ dagegen ist nur scheinbar resignirt und dabei philosophisch sehr unbesonnen: es ist im Grunde nichts anderes als eine Arroganz der Naturforschung, die ihre eigene Ohnmacht in Rücksicht aller höheren Erkenntniss dem menschlichen Geiste als solchem imputirt, den anmassenden Schluss zieht: Ich,

die Naturforschung, vermag es nicht, also ist es überhaupt unmöglich, mithin die „transscendentale“ Frechheit in eine naturwissenschaftliche verwandelt und selbst die leiseste philosophische und religiöse Regung im Menschen erstickt. Denn Religion ist ja auch Erkenntniss, ja mehr als das: sie ist das reale Leben in und mit Gott. Wie soll sie zu Stande kommen, wenn das Ignorabimus jede Verbindung des Menschen mit der übersinnlichen Welt abschneidet und jeden Versuch, die Schranken der empirischen Welt zu durchbrechen untersagt?

Wir halten es für überflüssig, uns bei den nicht zu schlichtenden handgreiflichen Differenzen, die zwischen Zacharias und Du Bois Reymond stattfinden, länger aufzuhalten, und gehen zum eigentlichen Gegenstand unserer Betrachtung, zu Haeckel's Naturphilosophie, über. — Die Abneigung Zacharias' gegen dieselbe ist ja erklärlich. Wenn Haeckel wirklich der Denker ist, als welcher er Zacharias erscheint, so ist er auch dessen ausgesprochenster Gegner, so ist Haeckels Lehre in der That der Inbegriff aller Verirrungen, der Typus jener Pseudophilosophie, die Zacharias mit Recht bekämpft. Es frägt sich nur, ob der letztere Recht hat, Haeckels Monismus ohne weiteres als Materialismus oder Mechanismus zu deuten und beide Ausdrücke *promiscue* zu brauchen? Und dies glauben wir bestreiten zu dürfen. Dass Haeckel selbst genügenden Anlass gegeben hat, ihn für einen Materialisten anzusehen, werden wir natürlich nicht leugnen wollen; wir meinen nur, man sei gegen diesen Forscher ungerecht, wenn man den Materialismus für seine Grundanschauung, für den Herzpunkt seiner Lehre erklärt.

Wir wollen versuchen, aus den verschiedenen, sich widersprechenden Äusserungen Haeckels seine eigentliche Weltanschauung herauszulesen, unter den mannigfaltigen Physiognomien, in denen er uns entgegentritt, diejenige herauszufinden, die sein wahres, inneres Wesen ausdrückt. Ob es sich nicht am Ende herausstellt, dass diese Physiognomie eine täuschende Ähnlichkeit mit der von Zacharias hat? —

Das unentschlossene, problematische Philosophiren ist Haeckels Sache nicht. Er hat von der Philosophie nicht nur die Zurückführung der Naturerscheinungen auf Gesetze und ihre Betrachtung unter grossen Gesichtspunkten gelernt, sondern auch den Muth von ihr geerbt, sich in die Speculation *à coup perdu* hineinzustürzen — eine Eigenschaft, die in den Augen der meisten Naturforscher freilich ein grosser Fehler und ein Zeichen wissenschaftlichen Leichtsinns, in den unsrigen jedoch das erste Merkmal eines Denkers ist, der seinem Geist vertraut, nichts Halbes duldet und lieber irrt, aber seine Weltanschauung zum vorläufigen Abschluss bringt. Ein theoretischer Irrthum schadet nicht, kann sogar nützen, wenn er von einem bedeutenden Geiste herrührt; und ist er dazu, wie es bei Haeckel der Fall, rein äusserlicher Natur, ein blosses Anhängsel an eine im Übrigen tiefe und einheitliche Weltbetrachtung, so ist er auch leicht zu beseitigen, oder, noch besser, mit dem Ganzen organisch zu verbinden, in das Ganze hineinzuarbeiten. A b s o l u t e Irrthümer kennen wir in der Philosophie nicht: jeder philosophischen Lehre kommt ein Theil der Einen ewigen Wahrheit zu, nach der alle Forschung ausgeht, und so lässt sich jede Ansicht, so weit sie Wahrheit ist, in eine auf wahrer Erkenntniss beruhende Weltanschauung hineinziehen und zwar ohne jeglichen Wider-

spruch, da die absolute Wahrheit sich selbst, mithin einer ihrer Theile den übrigen nicht widersprechen kann. Wir sind überhaupt versucht, die These aufzustellen: In der Philosophie giebt es nichts Falsches ausser dem Halben, d. h. alle sogen. philosophischen Irrthümer sind nur zur Hälfte ausgesprochene Wahrheiten, die für die ganze, volle Wahrheit gehalten werden. Denn wie kann etwas absolut Unwahres, also Nicht-Seiendes, in das philosophische Denken hineinkommen, da das letztere gleichsam der Spiegel ist, welcher das wahre Sein reflektirt? Allerdings ist der Spiegel kleiner als die Welt, auch kann er heller und trüber sein, — was er also mit grösserer oder geringerer Klarheit und Deutlichkeit, je nach seiner Beschaffenheit, wiedergiebt, ist nie das ganze Sein, sondern immer ein verhältnissmässig kleiner Theil davon; aber dieser Theil entspricht doch immer einem Urbild, ist mithin ein Theil der Wahrheit.

Wie etwa ein Paläontolog nach den fragmentarischen Überresten einer Urform, oder ein Künstler nach dem blossen Torso sich das nur noch ideell existirende Ganze reconstruirt; so ergänzt auch der Philosoph das geschaute Seinsfragment und führt, mit Hülfe des discursiven Denkens, auf Grund der Intuition sein Weltsystem aus. Je bedeutender und an Entwicklungsmomenten reicher das Seinsfragment ist, um so leichter ist seine gedankliche Ergänzung zu vollziehen. Unter allen philosophischen Standpunkten ist der Monismus in der Form der Identität von Natur und Geist der einzige, von dem aus wir in die unendliche Fülle des Seins schauen und die gesammte Wirklichkeit als Entwicklung begreifen können. Das Identitätsprincip ist selbst schon Entwicklung, und überall, wo es sich offenbart, d. h. schlechthin überall, da offenbart

es sich auch als Entwicklung, mithin ist diese das weltconstituirende, -erhaltende und -forttreibende Princip, — das Weltprincip. Dies hat Haeckel erkannt und wie kein anderer ist er von dieser Erkenntniss durchdrungen, und dies ist, — neben der Kühnheit seines durch eine geniale Phantasie unterstützten und beseelten Forschens, — woran man den Denker und den direkten Abkömmling der alten Naturphilosophie Haeckel erkennt.

Seine metaphysische Ansicht hat er mehrmals in unzweideutigen Worten ausgesprochen; am klarsten wohl in seiner „Natürlichen Schöpfungsgeschichte" (4. Aufl. S. 64) und „Anthropogenie" (S. 707). Über die Definition des Materialismus und Spiritualismus, die er im letztgenannten Werke giebt, lässt sich vielleicht streiten: aber bewunderungswürdig ist die selbst bei Philosophen von Fach nicht immer anzutreffende Klarheit und Sicherheit, mit der er diese beiden Standpunkte als krypto-dualistische durchschaut hat. Es ist offenbar ebenso unstatthaft, von einem Monismus des bewussten Geistes, als auch von einem materialistischen Monismus zu sprechen: ein Monismus, der nicht Alles aus seinem Princip zu erklären vermag und von seinem Standpunkt aus eine Hälfte der Wirklichkeit gar nicht sieht, ist kein Monismus, schon dem Sinne des Wortes nach, und fordert für die ihm unzugänglichen Thatsachen stillschweigend ein ihm entgegengesetztes Erklärungsprincip, schlägt somit unwillkürlich und nothwendig in einen Dualismus um, ja ist schon ein verkappter Dualismus. Haeckel kann „die beliebte Unterscheidung von Natur und Geist nicht zugeben. Überall in der Natur ist Geist, und einen Geist ausser der Natur kennen wir nicht". In dieser (a. a. O. der Anthropogenie

ausgesprochenen) Anschauung ist der Dualismus von Natur und Geist überwunden. Beide, also auch das, was wir Bewusstsein und Materie nennen, sind blosse Erscheinungen Eines identischen (metaphysischen, ihnen zu Grunde liegenden) Wesens: die gesammten Naturerscheinungen, die äusseren (materiellen) sowohl als die inneren (geistigen) haben ihren letzten Grund in einer gemeinsamen Substanz, und diese ist Gott. In seiner Schöpfungsgeschichte bekennt sich Haeckel zur Gottesvorstellung von Giordano Bruno, und führt dessen Worte an: „Ein Geist findet sich in allen Dingen, und es ist kein Körper so klein, dass er nicht einen Theil der göttlichen Substanz in sich enthielte, wodurch er beseelt wird“. Diese Gottesidee, durch die wir zu der „erhabenen Vorstellung von der Einheit Gottes und der Natur“ gelangen, sei allein mit dem Monismus verträglich. Also auch allein mit dem Darwinismus, in welchem Haeckel die naturwissenschaftliche Bestätigung und den vollkommensten naturphilosophischen Ausdruck des Monismus erblickt. Durch die Descendenztheorie, sagt er (Schöpfgsg. S. 20 f.), wird die Ansicht von der „Einheit der organischen und der anorganischen Natur fest begründet“, durch sie gelangen wir „zu der äusserst wichtigen Überzeugung, dass alle Naturkörper, die wir kennen, gleichmässig belebt sind, dass der Gegensatz, welchen man zwischen lebendiger und todter Körperwelt aufstellte, in Wahrheit nicht existirt“. — Wenn man zu diesen und ähnlichen Äusserungen, die in den drei Hauptwerken Haeckels (Gener. Morphol., Nat. Schöpfgsg. und Anthropog.) überall zerstreut sind, noch den Protest unseres Forschers gegen das „Ignorabimus“ und die beredte Wortführung für die Verbindung der Naturwissenschaft mit

der Philosophie und die Nothwendigkeit einer philosophischen Bildung der Naturforscher hinzufügt; so hat man ein klares Bild von dem Denker Haeckel, der in Rücksicht seines philosophischen Bewusstseins hoch über den meisten seiner lebenden Fachgenossen steht. Diese Sätze aber, die uns über die Beschaffenheit von Haeckels Metaphysik in gar keinem Zweifel lassen und vollkommen genügten, um einen Naturforscher, der sie einmal aufgestellt, aus der Reihe der Materialisten auszuschliessen, treten durchgängig in Begleitung solcher auf, die im allerschroffsten Widerspruch zu den ersteren stehen und sich so ausnehmen, als hätte ein Naturforscher à la Büchner sie ungeschickt in den Text interpolirt, theils um die Haeckel'sche Metaphysik, vor der ihm heimlich graute, einigermassen zu vertuschen, theils um dem Darwinismus, durch Hinzuthun beliebter materialistischer Redensarten, leichteren Eingang beim grossen Publikum zu verschaffen, bei dem ein Materialist stets viel eher Gehör, Verständniss und Glauben findet als ein Philosoph. — Ohne Frage haben auch zur Verbreitung der Haeckel'schen Schriften und namentlich der Schöpfungsgeschichte die materialistischen Knalleffekte, mit denen die letztere besonders reichlich versehen ist, viel beigetragen; allein es ist nicht anzunehmen dass Haeckel dieselben als Popularisations- und Propagationsmittel gebraucht, noch dass er durch sie seine metaphysischen Aussagen habe mildern und etwaigen der Naturforschung ungelegenen Consequenzen entgehen wollen. Hätte er solche Absichten gehabt, er hätte nie auch nur Eine metaphysische Äusserung fallen lassen, zum mindesten alle metaphysischen Elemente aus den späteren Auflagen der Schöpfungsgeschichte ausgemerzt. Denn da er stets seinen Materialismus mit seiner

Metaphysik Schritt halten lässt, so nimmt er ja mit einer Hand das, was er mit der anderen giebt, und zerstört dadurch die Wirkung nicht seiner Metaphysik, sondern des Materialismus. Da Haeckel einmal den letzteren für eine unvollkommene und dualistische, und den Monismus in der Bruno-Schelling'schen Fassung für die höchste, allein philosophische und mit der Descendenztheorie allein vereinbare Weltanschauung erklärt hat, so hat er ja auch damit erklärt, dass seine eigene Weltanschauung nicht der Materialismus, sondern sein metaphysischer Monismus ist. Kein billig urtheilender Leser wird nach alledem an Haeckels Materialismus glauben: er wird stets Haeckel für einen Metaphysiker ansehen, aber freilich für einen, der seine Metaphysik nicht verwerthet, die Consequenzen seines Princips nicht erwogen oder zu ziehen gar nicht versucht hat. Hätte er dies gethan, er müsste sofort nicht nur die Widersprüche bemerken, die zwischen seinen Äusserungen herrschen, sondern auch, dass, neben seiner Metaphysik, der Materialismus die Rolle eines fünften Rades am Wagen spielt. Haeckel wollte seine monistische Schöpfungsgeschichte zugleich als eine natürliche, mechanische darstellen, und da er das Moment des Mechanischen in seinem metaphysischen Princip nicht zu entdecken oder aus demselben abzuleiten vermochte, griff er zum Materialismus, im guten Glauben, dass dieser nun das Übrige leisten und seine Metaphysik ergänzen könne. Haeckel gleicht hierin einem unermesslich Reichen, der von seinen Schätzen nichts weiss und einige Groschen borgt, obwohl ihm eigene Millionen zu Gebote stehen. —

So seltsam es klingen mag, so ist es dennoch wahr, dass durch das Mittel, welches Haeckel gewählt, seinen Monismus

wissenschaftlich zu begründen, nämlich den Materialismus, er das gerade Gegentheil von seinem Zweck erreicht hat: er ist in einen Dualismus verfallen, welcher viel schlimmer ist als der von ihm gerügte der älteren Naturwissenschaft und Philosophie. Auch er erklärt — freilich ohne es zu bemerken — die Natur aus zwei Principien: einem vitalistischen (teleologischen) und einem mechanischen, und wenn er auch, im Gegensatz zur früheren Naturbetrachtung, für die lebendigen Formen die gleiche Erklärung fordert, wie für die anorganischen; so erfüllt er diese Forderung in seinem Sinne selbst ebensowenig, als sie unter seinen Voraussetzungen überhaupt erfüllbar ist. Es ist offenbar nicht möglich, die organischen Formen aus lediglich mechanischen Ursachen entstehen zu lassen, wenn man neben dem (absolut sein sollenden) mechanischen Princip ein immanentes Walten des göttlichen Geistes in allen, selbst den kleinsten Körpern annimmt, mithin ein zweites, dem ersteren coordinirtes Princip der Natur zu Grunde legt und so einen durchgängigen absoluten Dualismus in der Welt anerkennt. Haeckel wird uns zugeben, dass — man mag die Gottesidee fassen, wie man will — die Begriffe: Leben, Aktivität, vernünftiger (wenn auch unbewusst vernünftiger), also zwecksetzender Wille, untrennbar mit der Idee Gottes verbunden sind. Gott ist die lebendige Kraft, der Ursprung des Lebens, also Lebenskraft, die Haeckel selbst mit der *causa finalis* identificirt. Der alte Begriff der Lebenskraft, die wunderbarer Weise nur den organischen Körpern zukommen soll, wird von ihm verworfen, und man muss sich dieser (übrigens nicht mehr neuen) Ansicht anschliessen; wenn aber Haeckel glaubt, mit der besonderen Lebenskraft den Vitalismus und die

Teleologie überhaupt beseitigt zu haben, so ist es ein Irrthum, der auch im Widerspruch zu der metaphysischen Grundlage seiner eigenen Weltanschauung steht, die eine durchaus pantheistische und *eo ipso* vitalistische und teleologische ist.

Nicht darum ist die alte Lehre von der Lebenskraft falsch, weil sie teleologisch, sondern vielmehr, weil sie nicht teleologisch genug ist und ausserdem eine philosophisch nicht annehmbare Teleologie behauptet; weil sie das teleologische Princip willkürlich beschränkt und nicht, wie es nöthig ist, wie es die Schelling'sche Naturphilosophie gethan hat und auch Haeckel selbst thut, über die ganze Schöpfung ausdehnt oder kosmologisch fasst. Sie ist im Grunde nichts anderes, als der Ausdruck eines durch gewisse religiöse Anschauungen bedingten Bedürfnisses, den lebenden Wesen, speciell dem Menschen, eine Ausnahmsstellung in der Natur zu sichern; oder auch der Ausdruck der Verzweiflung an der Möglichkeit, das Leben aus rein mechanischen Ursachen abzuleiten. Ist ein Naturforscher aufrichtig gegen sich selbst und sein Publikum, so muss er ja bekennen, dass eine ausschliesslich mechanische Erklärung der Naturvorgänge in Rücksicht der organischen Wesen selbst den Schein der Plausibilität verliert, die sie in Rücksicht der anorganischen für Manche noch haben kann, und so sieht er sich genöthigt, für das Leben eine Ausnahme zu machen und, theils *faûte de mieux,* theils *par dépit*, zu der räthselhaften Lebenskraft zu greifen. Eine Philosophie hingegen, die von vornherein ein monistisches und teleologisches Princip anerkennt, wird sich immer gegen diesen Begriff der Lebenskraft erklären, aber den Vitalismus nicht zu bekämpfen, sondern, im Gegentheil, zu retten und überall in der Natur nachzuweisen suchen.

Und wäre auch der ganze Vitalismus als eine philosophisch wie empirisch völlig unstichhaltige Anschauung wirklich erkannt, so wäre dadurch die Wahrheit der Teleologie als solcher nicht im mindesten erschüttert: für das eigentliche Leben des Geistes, in der Religion, in der Geschichte und der Kunst, wo naturwissenschaftliche Begriffe, wie Vitalismus und Mechanismus, keine Anwendung finden, bliebe die teleologische Betrachtung nach wie vor die allein richtige und allein mögliche. Da der Vitalismus doch nur als ein besonderer Fall der Zweckmässigkeit, oder als ein besonderer Ausdruck des in der Natur waltenden absoluten Intellekts anzusehen ist, so decken sich ja beide Begriffe nicht, und die Teleologie als solche verwerfen, weil sie in diesem oder anderem Falle nicht zu erweisen ist, ist genau so, als wenn man z. B. die ganze Lehre von der Elektricität leugnen wollte, weil es sich herausgestellt hat, dass einige Naturerscheinungen, die früher für elektrische galten, solche nicht sind. —

Wir haben Haeckels Ansicht über den Materialismus kennen gelernt: es ist für ihn eine unphilosophische, weil dualistische Weltanschauung. In der „Schöpfungsgeschichte" (S. 32) wird der Materialismus näher definirt als die Lehre von der ausnahmslosen und alleinigen Herrschaft des Causalgesetzes. Die Causalität ist aber für Haeckel (Ebd. S. 16, 19, 31, 67, vgl. Anthropog. S. 706) identisch mit Mechanismus; demnach ist Mechanismus = Materialismus = Dualismus. Und aus dem Dualismus soll nun die Einheit der Natur, der Monismus demonstrirt werden! Aber die Einheit der Natur kommt nur dann zu Stande, wenn der Gegensatz zwischen lebendiger und todter Körperwelt, den man früher annahm, aufgehoben wird: der Monismus ist die Anschauung,

dass durch die Einheit Gottes und der Natur alle Naturkörper gleichmässig belebt sind (Ebd. S. 21, 64). Man kann nicht klarer, als es hier geschieht, seine Überzeugung von der Wahrheit des Vitalismus ausdrücken. Und so muss Haeckel an sich selbst die gegen ihn sprechende Erfahrung machen, dass man sehr wohl den Vitalismus anerkennen und dabei doch den Begriff der Lebenskraft fallen lassen kann.[1])

---

[1]) In der griechischen Philosophie dürfte sich schwerlich ein der modernen „Lebenskraft“ entsprechender Begriff finden; fast durchgängig aber begegnen wir bei den Alten — am reinsten in der vorplatonischen Zeit — einem vitalistischen Monismus und einer immanenten Teleologie. Auch die platonische Lehre von der Weltseele, von der Beseeltheit und Vernunft der Ideen und ihrer ontologischen Abhängigkeit von der höchsten Idee des Seins, oder der Gottheit, der letzten Ursache des Lebens, ist, wenigstens der Tendenz nach, monistisch und ganz teleologisch und vitalistisch, und schliesst die Vorstellung von einer besonderen Lebenskraft aus. — Anklänge an die letztere und den neueren Dualismus überhaupt könnte man eher bei Aristoteles finden; wenn man jedoch bedenkt, dass er das Princip des Lebens, die Seele, sich als die Entelechie des Körpers denkt, diese mit der allem Einzelnen immanenten Form (dem Zweck, dem Allgemeinen, Bewegenden, Aktuellen) identificirt, und alles Leben, alle Bewegung zuletzt aus dem absolut Allgemeinen, aus der reinen Aktualität an sich, dem obersten Zweck, dem Prius aller Entwickelung oder Gott ableitet; so verliert auch seine Weltanschauung ihren dualistischen Anstrich, und wird zu einer monistischen, teleologischen und vitalistischen Entwicklungslehre, in der der Begriff einer Lebenskraft keinen Platz mehr hat. — Noch klarer tritt uns der Monismus, und zwar in der Gestalt, wie sie von Haeckel vertreten wird, bei den Stoikern entgegen: der von der Gottheit ausgehende λόγος σπερματικός ist das weltbildende und der Welt immanente vernünftige Princip, die allen Wesen zukommende Weltseele. Und was Cicero (de nat. deor. 11, 9) über die Lehre der Stoiker berichtet, könnte Haeckel ebensogut als jenen Satz des G. Bruno zu seinem metaphysischen Glaubensbekenntniss machen: „omne quod vivit, sive animal, sive terra editum, id vivit propter inclusum in eo calorem (nämlich des πῦρ τεχνικόν, der Weltseele). Ex quo intelligi debet, eam caloris naturam vim habere in se vitalem per omnem mundum pertinentem.“ — In dieser Verallgemeinerung der Lebenskraft, in der Erweiterung des

Vitalismus durch den Begriff der „Weltseele", und in der Lehre von der Immanenz Gottes und des Zwecks liegt der Schwerpunkt der Schelling'schen Naturphilosophie, die darin eine Rückkehr der Wissenschaft „zu dem ältesten und heiligsten Naturglauben der Welt" erblickt. In seinem Gespräch „Bruno" sagt Schelling: „die höchste Macht oder der wahre Gott ist der, ausser welchem nicht die Natur ist, so wie die wahre Natur die, ausser der nicht Gott ist". Vergl. Schellings Leben in Briefen, Br. an Obereit, 12. März 1796, worin u. a. Schelling einen ausser der Welt stehenden Gott „ein Compositum allgemeiner Abstractionen" nennt. Nichts anderes will auch Haeckel sagen, wenn er (Schöpfgsg. S. 63) Gott als „gasförmiges Wirbelthier" bezeichnet. — So wie die Vorstellung von einer äusseren Zweckmässigkeit die Idee der Natur, so zerstört, sagt Schelling („Ideen z. e. Phil. d. Ntr." 1803, S. 50), die Vorstellung von einem ausserweltlichen Gott den Begriff der Zweckmässigkeit von Grund aus. Nur weil das Zweckmässige in der Natur eins ist mit dem Zweckmässigen in uns, oder weil die Natur der sichtbare Geist ist, vermögen wir das Zweckmässige zu erkennen. „Geist als Princip des Lebens gedacht, heisst Seele" (Ebd. 57): die Natur ist also die Sichtbarkeit, die Darstellung des Lebens, und muss als solche durchweg belebt, beseelt sein. Der Begriff einer besonderen Lebenskraft sei ein völlig widersprechender und gehe, sobald man die Widersprüche löst, in den Begriff des Geistes über, der nun an die Stelle der Lebenskraft tritt und die Physik sofort in Metaphysik hinüberspielt. Auch Schelling findet, dass durch die Bezeichnung eines **geistigen** Princips mit dem Ausdruck Lebens**kraft**, immer noch wenigstens die Hoffnung angedeutet werde, „jenes Princip nach physikalischen Gesetzen wirken zu lassen" Ebd. S. 55 ff.). — Wir sehen also, dass Schelling die Lebenskraft verwarf nicht als Gegner der Teleologie und des Vitalismus, sondern als deren Vertheidiger und, man muss sagen, eigentliche Begründer und Erklärer in der deutschen Philosophie. — Dasselbe wiederholt sich bei Oken. Auch er vertritt einen absoluten Vitalismus und eine immanente Teleologie, und verneint die Lebenskraft: „Sein und Leben sind unzertrennliche Begriffe. Das Leben ist nichts Neues, in die Welt erst Gekommenes, nachdem sie erschaffen war, sondern ein Ursprüngliches, eine Idee, ein bewegter Gedanke Gottes. Es giebt keine eigene Lebenskraft im Universum. *Causa existentiae* ist das Leben. Es giebt nichts Todtes in der Welt; nur das ist todt, was nicht ist, nur das Nichts. In der Welt ist alles lebendig, die Welt selbst ist lebendig. Lebendig ist das, was im **Einzelnen** das Ewige und die ganze Mannigfaltigkeit des Alls darstellt" (Lehrb. d. Naturphil. 1831, §§ 75—79). — Die Ubiquität

Aber Haeckel vergisst ganz, dass er kurz vorher auch den Vitalismus eine unwissenschaftliche, teleologische und dua-

---

des göttlichen Wesens, also des Lebensprincips, wodurch die ganze Natur zu Einem grossen Organismus wird, in dem keine absolute Trennung zwischen beseelten und todten Formen stattfindet, ist auch der Grundgedanke der Fechner'schen Naturbetrachtung. Für die „Tagesansicht", sagt Fechner, sei es keine Frage mehr, „wo Beseelung anfängt und aufhört, sondern nur, wo und wiefern sie sich in entsprechender Weise aus der allgemeinen Beseelung heraushebt, individualisirt." „Mit allem Gegensatze gegen das organische Reich ist das unorganische selbst das Bindeglied des organischen zu einem in höherem Sinne organischen Ganzen. Reisse es aus dem Ganzen heraus und alles Leben purzelt nicht nur auseinander, sondern zerfällt in sich. Und nur deshalb vermag das Unorganische nichts Organisches mehr herzugeben, weil überhaupt keins je das andere hergegeben hat, sondern beide als Entwicklungsmomente des höheren organischen Ganzen durch dessen Differenzirung hervorgegangen sind." (Die Tagesansicht gegenüber d. Nachtans. S. 29, 37). — Ähnlich verhält sich zur Sache Schopenhauer. Er sagt zwar (Par. u. Paral. 11, 171. § 96), das heutzutage Mode werdende Polemisiren gegen die Annahme einer Lebenskraft verdiene nicht sowohl falsch, als geradezu dumm genannt zu werden, identificirt aber (Ebd. S. 173) die Lebenskraft mit dem allem Sein zu Grunde liegenden Einen Willen, und sieht in der Vollkommenheit und Eigenthümlichkeit der Organismen, die sie vor den unorganischen Formen voraus haben, nichts anderes als nur eine höhere Objectivationsstufe des Willens oder des universalen Lebensprincips selbst. Aus der Einheit des sich in immer höheren Formen darstellenden Willens erklärt sich nach Schopenhauer (Welt a. W. 1, 169—71) die Entwicklung der Natur im allgemeinen und die innere Verwandtschaft oder Familienähnlichkeit aller Naturwesen, die empirisch nachzuweisen die Aufgabe der vergleichenden Anatomie und der modernen Biologie ist. Und dass die Naturphilosophie der Schelling-schen Schule diesem Gedanken nachging, sei ihre löblichste Bestrebung und ihr Verdienst gewesen. — Schopenhauer's Abschnitt über Teleologie (Welt a. W. 11, Cap. 26) sollte jeder lesen und beherzigen, der, wie Haeckel, keinen Unterschied zwischen äusserer und innerer Zweckmässigkeit kennt, und mit der Physikotheologie, die in die Wissenschaft nicht gehört, auch alle Teleologie glaubt wegleugnen zu dürfen. — Ebenso ist Hartmann's Naturphilosophie eine durchaus teleologische und vitalistische, ohne jedoch von einer eigenen Lebenskraft Gebrauch zu machen.

listische Weltanschauung genannt hat, und stellt ihn nun in seiner prägnantesten Form als die einzig wahre Definition des Monismus auf! — Wenn man nun Haeckel glauben soll, dass der Vitalismus und die Teleologie nothwendig Dualismus ist und dieser mit dem Wunderglauben zusammenfällt (Schöpfgsg. S. 20), so gestaltet sich Haeckels Weltanschauung zu einer Ungeheuerlichkeit, die in der Geschichte wohl vergebens ihres Gleichen sucht, — nämlich zu einem dreifachen Dualismus, von dem eine einheitliche und natürliche Erklärung der Welt verlangt und erwartet wird! Dualistisch ist der Materialismus, dualistisch ist der Vitalismus, dualistisch ist aber auch das Natursystem, welches beide als coordinirte Principien in sich aufnimmt. Dass unter solchen Voraussetzungen nicht nur keine natürliche, sondern überhaupt keine Erklärung der Welt denkbar ist, braucht wohl nicht noch besonders durchgeführt zu werden.

Wie finden wir den Ausgang aus diesem Labyrinth von Widersprüchen? Zum Glück gibt uns Haeckel selbst den rettenden Faden in die Hand: wir haben uns nur streng an die Grundsätze zu halten, die ihm sein philosophisches Bewusstsein dictirt und von denen er bereits nothwendig durchdrungen sein musste, als er seinen Kampf gegen die gangbare und für eine durch die Philosophie geläuterte Naturbetrachtung begann. Diese Grundsätze sind uns bekannt; es sind ihrer nur zwei: 1) der Materialismus ist, ebenso wie sein Gegenstück, der Spiritualismus, unfähig, eine befriedigende Lösung des Welträthsels zu geben; beide sind einseitige, unphilosophische und im Grunde dualistische Anschauungen; 2) der Monismus, der eine Synthese des Materialismus und

Spiritualismus ist, insofern beide nicht aus-, sondern einschliesst, ist die einzige Weltbetrachtung, die uns befriedigt und sich sowohl mit der Philosophie als mit der Naturwissenschaft verträgt. — Wir wissen, wie Haeckel seinen Monismus formulirt, und wiederholen: diese seine Aussagen sind seine wahre, innere Überzeugung, und für das Verständniss und die Würdigung seiner Naturanschauung allein massgebend; sein Materialismus dagegen ist nur als ein Nothbehelf, gleichsam ein Verlegenheitsausdruck zu betrachten, und beruht auf einem Missverständniss, das beseitigt werden kann und muss. Haeckel denkt immer an die alte Lehre von der Lebenskraft, wenn er vom Vitalismus, und an die transscendente Teleologie, wenn er von Teleologie spricht; da beide Vorstellungen allerdings dualistisch sind, so musste seine Polemik gegen den Dualismus zugleich zu einer Polemik gegen den Vitalismus und die Zweckmässigkeit werden. G. Brunos Gottesidee hat Haeckel durch ihre Erhabenheit geblendet und durch ihre monistische Formel bestochen, und er nahm sie rückhaltlos an, ohne sie einer genaueren Prüfung auf ihren Inhalt und ihre Tragweite hin unterworfen zu haben. Da er keine Vermittlung kennt zwischen Finalität und Causalität, zwischen Vitalismus und Mechanismus, und diese Begriffe für absolute Gegensätze erklärt, in denen sich Philosophie und Religion seit ihren Anfängen bewegen (Schöpfgsg. S. 30); so blieb ihm, bei seiner Verwerfung des Vitalismus und der Finalität, natürlich nichts anderes übrig, als die schöne Form seiner Gottesvorstellung dem Materialismus anzupassen, sie dadurch zu verunstalten und seiner besseren Überzeugung untreu zu werden. So erklären wir uns das Vorhandensein des Materialismus in Haeckels Ideen-

kreise. Die vorhin gezeigte Confusion, die er in demselben verursacht, schwindet, sobald man Haeckels eigener Forderung gerecht wird und seinen Monismus einzig und allein aus seiner Gottesidee ableitet.

Gott ist also der ewige Heerd des Lebens, der alle Körper gleichmässig mit Leben versorgt. Durch diese Vertheilung des Lebens an alle Wesen, durch seine Ausbreitung über die ganze Natur, wird Einheit in die mannigfaltige Welt hineingebracht und der Monismus erreicht, — erreicht durch die Erweiterung und Vertiefung des Begriffs des Lebens, durch Belebung des für leblos Gehaltenen, nicht umgekehrt, wie es der Mechanismus haben will, durch Tödtung des Lebendigen. Wenn nun diese Vorstellung, die auch die leitende der alten Naturphilosophie war, und deren Vitalismus nicht wegzudisputiren ist, von Haeckel als diejenige der Zukunft und mit einer geläuterten und streng wissenschaftlichen, monistischen Naturbetrachtung allein vereinbare bezeichnet (Schöpfgsg. S. 64), und der Materialismus für haltlos erklärt wird; so bewährt sich an Haeckel, was G. Bunge in seinem interessanten Vortrag über „Vitalismus und Mechanismus" (Lpz. 1886, S. 6, 20) so richtig sagt, nämlich dass die Zukunft der Naturforschung nicht dem Mechanismus, sondern dem Vitalismus gehört. Es irren sich, heisst es dort, die Anhänger der mechanischen Erklärung des Lebens, wenn sie glauben, es müsse schliesslich gelingen, den ganzen Lebensprocess aus den Kräften der unbelebten Natur zu erklären; die Geschichte der Physiologie lehre genau das Gegentheil: „je eingehender, vielseitiger, gründlicher wir die Lebenserscheinungen zu erfassen streben, desto mehr kommen wir zur Einsicht, dass Vorgänge, die wir bereits geglaubt hatten, physikalisch und

chemisch erklären zu können, weit verwickelterer Natur sind und vorläufig jeder mechanischen Erklärung spotten". In diesem gesperrt gedruckten Satz hätte „jeder" fett gedruckt stehen sollen, da auf diesem Wort, nicht auf „vorläufig" die Betonung liegt. Bunge will sagen: vorläufig ist an jenen Vorgängen selbst das, was einer mechanischen Erklärung fähig sein dürfte, nicht mechanisch zu erklären, und nie wird aus blos mechanischen Ursachen ein Naturvorgang ohne Rest erklärt werden können.

Diese Wahrheit hat nun Haeckel durch sein Glaubensbekenntniss unterschrieben: nie kann das göttliche Leben erlöschen, nie kann es aufhören, die *Causa existentiae* der Welt und aller Wesen zu sein, nie kann also die Zeit kommen, in der die vitalistische Erklärung durch eine mechanische ersetzt werden dürfte. — Wenn Alles in der Welt lebendig und die Welt selbst lebendig, und das einzelne Lebendige nichts anderes ist, als die Erscheinung des Ewigen, d. h. Gottes, demnach der absoluten Vernunft und des absoluten Willens, so ist die Welt in allen ihren Einzelheiten vernünftig und zweckmässig, und in ihrem letzten Grunde übersinnlich. Das Übersinnliche ist nicht ausserhalb der Natur, sondern als das Reale an sich und das eigentliche Sein der Natur, in dieser selbst: es ist nicht ein transscendentes, sondern immanentes Princip und zugleich jenseits der Dinge, d. h. ausserhalb der sinnlichen Wahrnehmung. Da wir Menschen aus demselben Born wie die übrigen Wesen unser Leben schöpfen und ebenfalls Erscheinungen Gottes sind, so sind wir auch ein sinnliches und übersinnliches Wesen in Einem; jenes „Jenseits" ist uns nichts Fremdes: „Ort für Ort sind wir im Innern" der Natur, oder, wie Hartmann sagt: „jeder

Mensch hat als Mensch die Grenze längst überschritten, die er als Naturforscher unübersteiglich findet, denn er ist ja mitten drin in jenem Mysterium, dem das Naturerkennen vergeblich von aussen beizukommen sucht, und es ist ihm weit bekannter und vertrauter als jenes draussen, das der Naturforscher für seine Heimath hält" (Stud. u. Aufs. S. 455). Das Übersinnliche muss also erkennbar sein, und ist es auch, nur nicht durch die Sinne, sondern durch sich selbst, d. h. nur dem Übersinnlichen in uns offenbart sich das Übersinnliche ausser uns. Dies meint Schelling, wenn er sagt: „Was in uns erkennt ist dasselbe mit dem, was erkannt wird". Nur weil wir „des Gottes eigne Kraft" in uns haben, vermögen wir das göttliche Walten in der Natur zu erblicken und das Leben, diesen Ausdruck der göttlichen Kraft, in uns und überall in der Welt zu erkennen.

Hat sich auf diese Weise der Begriff des Übersinnlichen für Haeckels Weltbetrachtung als nothwendig herausgestellt, so muss die Behauptung (Schöpfgsg. S. 28 f., 636), dass alle Erkenntniss aus der (äusserlich) sinnlichen Wahrnehmung stamme, offenbar von selbst fallen, oder vielmehr sich in ihr Gegentheil verwandeln. — Es ist nicht einmal nöthig, das Leben gleich auf seine metaphysische Wurzel zurückzuführen, um sich davon zu überzeugen, dass dieser Begriff nicht aus der Sinneswahrnehmung geschöpft sein kann. Das Leben gehört gewiss zu den Welträthseln, und seine Lösung setzt die Lösung eines nach Du Bois Reymond unlösbaren anderen Räthsels voraus, nämlich des vom Ursprung der aktiven Bewegung[1]), deren Begriff wir nur der Selbstbeobachtung, nicht

[1]) Du Bois Reymond, Ü. d. Grenzen d. Naturerk. Die 7 Welträthsel (1884) S. 78. 77. — Wir vermögen nicht einzusehen, dass die Frage

nach der Entstehung des Lebens — unter den Welträthseln das dritte — weniger Schwierigkeiten darbiete, als die vorhergehende nach dem Ursprung der Bewegung; oder, um in Du Bois Reymonds Sprache zu reden, weshalb wir keinen Grund hätten, ihre Schwierigkeit für ebenso „transscendent", d. h. unlösbar zu halten, als die der beiden ersten Fragen. Wenn Du Bois Reymond die Erklärung des Lebens von der Erklärung der unerklärbaren Bewegung abhängig macht, so hat er ja schon dadurch auch die Unerklärbarkeit des Lebens anerkannt. Er sagt: „hat einmal die Materie angefangen sich zu bewegen, so können Welten entstehen; unter geeigneten Bedingungen . . . . kann auch der eigenthümliche Zustand dynamischen Gleichgewichts der Materie, den wir Leben nennen, geworden sein." Damit ist, meinen wir, rein gar nichts gesagt. Ist einmal die Bedingung des Lebens da, so kann selbstverständlich das Leben entstehen; das weiss jeder. Es handelt sich aber doch nicht um das dass, sondern um das Wie des Könnens, und die Antwort darauf, die Ursache des Lebens, welche selbst schon Leben ist, liegt in dem vorhergehenden unlösbaren Problem, wird demnach ewig auf sich warten lassen. — Das fünfte Welträthsel: das Entstehen der einfachen Sinnesempfindung, Wahrnehmung und, höher hinauf, des Bewusstseins, soll nun wieder transscendent sein (S. 79 f.). Zugegeben! Was heisst aber Leben? Indem Du Bois Reymond das Räthsel vom Leben von dem der Bewegung und der Sinnesempfindung trennt, scheint er das Leben als solches für einen Zustand anzusehen, der zwar höher ist als die blosse Bewegung, aber den Zustand der Sinnesempfindung noch nicht erreicht hat. Was ist es denn? Aus Aeusserungen, wie: das Leben sei der eigenthümliche Zustand dynamischen Gleichgewichts der Materie, der unter geeigneten Bedingungen sich bildet, kann man nur das entnehmen, dass die Naturwissenschaft über das Wesen des Lebens nichts weiss. Ist denn die einfachste Sinnesempfindung, wie wir sie bei den untersten Organismen finden, nicht das erste wahrnehmbare Kriterium des Lebens? Wir denken: leben und empfinden ist Eins. Wenn also das Entstehen der Sinnesempfindung ein transscendentes Räthsel ist, so ist auch der Ursprung des Lebens ein solches; involvirt, dagegen, das letztere keine transscendente Schwierigkeit, so muss auch das fünfte Welträthsel lösbar sein! — Zum Schluss (S. 104) fasst Du Bois Reymond die sieben Welträthsel zu Einem einzigen, dem Weltproblem, zusammen, und endigt seinen Vortrag mit dem Wort: „Dubitemus", welches direct auf das letzte (transscendente) Räthsel, die Willensfreiheit, indirect auch auf alle übrigen sich bezieht. Hier entdecken wir nicht den logischen Zusammenhang des „Dubitemus" mit allem Vorhergehenden. Woran sollen wir zweifeln?

der äusseren Empirie verdanken. Wir haben keine andere Vorstellung von der Bewegung ausser uns, als die, welche wir aus dem Bewusstsein des Bewegenden in uns bilden, und dieses ist der Wille, für dessen Wahrnehmung wir kein äusseres Perceptionsorgan besitzen. Sollte demnach auch das Räthsel des Lebens jemals ohne Hülfe der Metaphysik vollständig erklärt werden, so wird die Erklärung nie eine physiologische und mechanische, sondern eine psychologische sein (vgl. Bunge l. c. S. 12 f.) Man kann zwar die Entstehung und die teleologische Bedeutung des (objectiven und subjectiven) Bewusstseins in der Welt metaphysisch begreiflich machen, aber eine Definition desselben, die mehr wäre, als eine blosse Tautologie, kann man wohl nicht geben. Das Bewusstsein schlechthin eines Wesens ist das Vermögen, das Ich vom Nicht-Ich zu unterscheiden, eben das Wissen, dass ein solcher Unterschied stattfindet; das Selbstbewusstsein ist das Wissen, dass ich das Subject meiner Thätigkeit, meines Wollens und Denkens bin, kurz die klare Vorstellung, dass

---

Nicht daran, dass jene Räthsel in Wahrheit solche sind, — dies ist Gewissheit. An ihrer Lösbarkeit resp. Unlösbarkeit? Aber in Rücksicht der transscendenten Räthsel haben wir wieder die Gewissheit, dass sie unlösbar, in Rücksicht der nicht transscendenten die Gewissheit, dass sie lösbar (wenn auch noch nicht gelöst) sind. Beziehen wir das Dubitemus nur auf das letzte Problem, und sagen: wir wissen nicht, ob es eine Wahlfreiheit giebt oder nicht. Giebt es keine, d. h. stellen wir uns auf den Standpunkt des Determinismus, so fällt, wie auch Du Bois Reymond sagt (S. 103), die Schwierigkeit und mit ihr das ganze Problem weg, und die Frage ist mit Gewissheit entschieden; giebt es eine, so ist wieder die Gewissheit der Wahlfreiheit und zugleich die der Unlösbarkeit des Räthsels von der Vereinigung der Freiheit und Nothwendigkeit da. — So verwandelt sich der Zweifel überall in die Gewissheit von der Unzulänglichkeit unseres Erkenntnissvermögens, das Weltproblem zu lösen; mit Einem Wort: „Dubitemus“ = „Ignorabimus!“ —

ich lebe. Diese habe ich doch nicht *a posteriori* erworben. Will man dies behaupten und den Gedanken, dass alle Vorstellungen aposteriorischer Natur sind, consequent durchführen, so muss man auch die Absurdität behaupten, dass das Bewusstsein vom Bewusstsein, oder die Vorstellung ein bewusstes Wesen zu sein, eine ebenfalls *a posteriori* erworbene sei! — Mit den Begriffen, wie Thätigkeit, Wollen, Denken, Leben, Ich, sind andere Begriffe untrennbar verbunden. Sage ich: ich bin ein thätiges, wollendes und denkendes Wesen, so spreche ich damit aus, dass ich auch ein zeitliches, räumliches und causales Wesen bin: dies sind analytische Urtheile. Wenn nun die Vorstellung vom Leben keine aposteriorische ist, so sind auch die Vorstellungen, die analytisch aus ihr folgen, uns auch nicht *a posteriori,* sondern *a priori* bekannt. Man bedenke ferner, dass alle naturwissenschaftlichen Hauptbegriffe (Kraft, Materie, Entwicklung etc.) auf diesem apriorischen Fond unseres Denkens beruhen, oder mit seiner Hülfe gebildet werden, und man kommt zu der Einsicht, dass das Denken keine *tabula rasa* ist, auf welche die sinnliche Erfahrung das erste Wort schreibt, sondern dass alle Erkenntniss *a posteriori* nur möglich ist, weil die Grundpfeiler, auf die sie sich stützt, die Elemente, aus denen sie besteht, bereits *a priori* gegeben sind. Also genau das Gegentheil von dem, was der Materialist Haeckel lehrt, und ganz im Sinne des Metaphysikers Haeckel, für den das Apriori sich in letzter Linie mit dem Übersinnlichen, dem göttlichen Leben in uns deckt, oder aus der übersinnlichen Herkunft des Lebens in der Welt erklärt wird, demnach der Grund und die Bedingung unserer aposteriorischen Erkenntniss ist, und dieser, begrifflich und wirklich, vorangehen muss.

Haeckels Leugnung des Apriori ist die nothwendige Folge seines Materialismus, und hat ebenfalls die Bestimmung, Alles recht natürlich, ohne Ein- und Beimischung von „Wundern“ darzustellen. Man begreift aber nicht, warum dem Materialisten eine so vielseitig, ja empirisch bis zur Evidenz bestätigte Annahme einer apriorischen Grundlage unseres Denkens wunderbarer erscheint, als Principien, wie die Anpassung und Vererbung, die Haeckel selbst zu den letzten durch sinnliche Erfahrung nicht erfassbaren Gründen zählt. Warum soll man den erkenntnisstheoretischen letzten Grund, wie das Apriori, leugnen und dennoch letzte Gründe der Wissenschaft und des Wissens überhaupt anerkennen? — Haeckel täuscht sich, wenn er glaubt, durch seine Erklärung des Apriori alles „Wunderbare“ aus diesem Problem beseitigt zu haben. Nach unserem Dafürhalten ist seine Auffassung erstens weit complicirter und enthält, zweitens, des Unerklärlichen und Wunderbaren viel mehr als die einfache Lehre Kant's vom Apriori. Er sagt (Schöpfgsg. S. 29): „von unseren uralten thierischen Voreltern sind alle sogenannten ‚Erkenntnisse *a priori*‘ ursprünglich *a posteriori* gefasst worden und erst durch Vererbung allmählich zu apriorischen geworden“. Nehmen wir die Undenkbarkeit, die Anschauung z. B. von der Zeit *a posteriori* zu gewinnen, als ein „Wunder“ einfach hin. Dadurch wäre das Apriori zwar umgangen, aber nur für den Anfang der Geschichte; im Laufe derselben erscheint es ja wieder und räthselhafter als zuvor, da es durch Vererbung allmählich aus dem Aposteriori sich bildet. Es wird also nicht eliminirt, sondern nur verschoben. Wenn Haeckel sich gegen das Apriori erklärt, weil er nichts Angeborenes

anerkennt und die ganze Beschaffenheit unseres Geistes durch Vererbung begreiflich machen will; so müsste er vor allem die Vererbung selbst leugnen, da diese Fähigkeit oder Kraft (die Erblichkeit) doch offenbar nicht anders als eine angeborene gedacht werden kann: zum mindesten in Rücksicht des allerersten Vererbungsfalles in der Naturgeschichte wird man dies zugeben müssen! Ist es die der Empirie entgegengesetzte Natur der apriorischen Erkenntniss, die Haeckel zu seiner Polemik gegen die letztere veranlasst, so dürfte er nicht die allmähliche Verwandlung des Aposteriori in Apriori behaupten, da auch ein blos erworbenes oder „sogenanntes" Apriori für uns, die wir durch Jahrtausende von unseren dasselbe erst erwerbenden thierischen Voreltern getrennt sind, ein wirkliches, echtes Apriori ist, von dessen sinnlicher Herkunft keine Spur mehr übrig bleibt und das mit uns auf die Welt kommt. Wir haben also trotz allem, nach wie vor, neben der sinnlichen Erfahrung, noch eine andere Erkenntnissquelle nicht sinnlicher Natur, mit der die Wissenschaft stets zu rechnen haben wird.

Haeckels Theorie des Apriori müssen wir nach alledem für völlig misslungen erklären: an die Stelle Eines „Wunders" werden zwei andere Wunder gesetzt, und das Hauptwunder, um dessen Beseitigung es sich handelte, wird nur verschoben, nicht aufgehoben. —

Wie Haeckels Erkenntnisstheorie sich mit seiner Metaphysik nicht vereinigen lässt, so widerspricht die Annahme unerkennbarer letzter Gründe sowohl der Metaphysik als dem Materialismus, als auch der Polemik gegen das „Ignorabimus" und dem Bestreben, Philosophie und Naturforschung zu versöhnen, welches Bestreben wieder eine ganz

andere, nicht materialistische Erkenntnisstheorie voraussetzt.

Der Materialist und der Metaphysiker stimmen mit einander darin überein, dass beide keine unerkennbaren letzten Gründe annehmen. Solche kann es nur für den Skeptiker geben, und Haeckel stellt sich durch ihre Annahme plötzlich auf den Standpunkt des Skepticismus, wie er von Du Bois Reymond vertreten wird, und verliert dadurch jedes Recht, über das „Ignorabimus" des letzteren loszuziehen. Wenn alle unsere Wissenschaft nothwendig beschränkt ist und bleibt, weil die einzige Quelle unserer Erkenntniss die sinnliche Erfahrung ist, und wir demnach „niemals vermögen die letzten Gründe irgend einer Erscheinung zu erfassen" (Schöpfgsg. S. 29), — so ist dies „Ignorabimus" *optima forma*. In der Philosophie handelt es sich aber um die Erkenntniss dieser letzten Gründe, oder der Principien der sinnlichen Welt, des allem Einzelnen innewohnenden (sinnlich nicht wahrnehmbaren) Allgemeinen; und dass die heutige Naturwissenschaft das Zurückführen ihrer Erklärungen auf die Principien vernachlässigt und nur am Einzelnen haftet, sich nur auf die nackte Empirie beschränkt, — darin erblickt ja Haeckel (ebd. S 70 f. 640 f.) ihren hauptsächlichsten Mangel und den Grund ihrer Verwilderung. Wie soll aber die Naturforschung bis zum Allgemeinen vor- oder durchdringen, wenn ihr gesagt wird, dass alle Erkenntniss sinnlich ist und die letzten Gründe schlechterdings unerkennbar sind? Es wird von ihr etwas verlangt, was, unter der Voraussetzung der Gültigkeit der materialistischen Erkenntnisstheorie und des „Ignorabimus", die Philosophie selbst nicht leisten kann, einfach weil sie aufhört, Philosophie, d. h. Metaphysik zu sein. Liegen die

Principien ausser dem Bereich des Wissbaren, und ist unsere Erkenntniss nur sinnlich, so giebt es keine Wissenschaft von den Principien, und die metaphysische Erkenntniss fällt mit der naturwissenschaftlichen zusammen. Von einer Verbindung und gegenseitigen Ergänzung der Naturforschung und Philosophie wird man nicht mehr reden können, nachdem die Grenzen und der Unterschied beider Wissenschaften gänzlich verwischt sind. Ein Positivist würde darauf erwiedern, Philosophie und Naturforschung unterscheiden sich nicht von einander in Rücksicht ihres Gebietes, sondern nur in Rücksicht ihrer Betrachtungsweise; beide seien von der Metaphysik gleich weit entfernt, beide haben ausschliesslich mit der Sinnenwelt zu thun, nur dass die Philosophie die empirischen Thatsachen nicht, wie die Naturforschung, isolirt, jede einzelne für sich, ohne Zusammenhang mit den übrigen betrachtet, sondern zu einem Ganzen verknüpft und das unabänderliche (aber immer nicht metaphysische) Gesetz, welchem die Vorgänge der Natur und der menschlichen Gesellschaft gehorchen, zu erforschen sucht. Aber Haeckel kann diese Ausrede nicht benutzen, da er seiner ganzen wissenschaftlichen Individualität nach, und in seiner Philosophie im Besonderen, nichts weniger als ein Positivist ist, sondern, wie wir gesehen, ein Metaphysiker im echten deutschen Sinne des Wortes. Nur als solcher erklärt er dem „Ignorabimus" den Krieg: er glaubt an die übersinnliche Grundlage der Natur und unserer Erkenntniss, verficht darum den Glauben an die unbeschränkte Entwickelungsfähigkeit des menschlichen Geistes, und macht, folgerichtig, das *„nil mortalibus ardui est"* zu seinem wissenschaftlichen Wahlspruch. —

Wir glauben nicht, dass man uns den Vorwurf machen

kann, Haeckel fremde Meinungen untergeschoben zu haben. Wir haben gesucht, im strengsten Anschluss an seine eigenen Worte, seine philosophische Weltanschauung in ihrer Reinheit zu erkennen, und fassen das Ergebniss unserer Betrachtungen folgendermassen zusammen.

Es handelt sich bei Haeckel zunächst um die blosse Form des Monismus, um eine einheitliche Naturanschauung, oder um eine Erklärung der Welt aus Einem Princip. Der Monismus ist sowohl Postulat des reinen Denkens als auch der (denkenden) Empirie. Das Denken findet den Beweis für die Wahrheit des Monismus in der Thatsache selbst des Denkens, die unmöglich wäre, wenn das Sein, das Object des Denkens, dem Denken wesensfremd wäre, wenn es nicht einen stets offenen Weg zum Intellekt und, vermöge seiner Wesensgleichheit mit diesem, einen Platz darin haben, d. h. wirklicher Inhalt des Denkens sein könnte. Die Erfahrung ihrerseits geht aus von der Thatsache der Entwickelung in der Natur im Allgemeinen und Besonderen, und gelangt zur Annahme eines monistischen Weltprincips durch Induction, oder übersetzt ihre empirisch gewonnene Erkenntniss einer monophyletischen Abstammung der Naturwesen in die Sprache der Metaphysik.

Haeckel bleibt aber bei der blossen Form des Monismus nicht stehen, sondern präcisirt diesen in einem durchaus pantheistischen, teleologischen und vitalistischen Sinne, indem er das Eine Weltprincip einen der Welt immanenten Gott nennt. Dadurch stellt er sich nicht nur auf den Standpunkt von G. Bruno, zu dem er sich ausdrücklich bekennt, sondern auch auf den der Naturphilosophie der Schelling'schen Schule und E. v. Hartmanns, welcher letztere die Übereinstimmung

der Haeckel'schen Metaphysik mit der seinigen selbst anerkennt (Stud. u. Aufs. S. 467). — Eine wahre Naturphilosophie, lehrt Haeckel weiter, könne nur auf Grund dieses Monismus zu Stande kommen. Diejenige Naturbetrachtung, deren Vorkämpfer in Deutschland Haeckel geworden, der Darwinismus, wird von ihm geradezu mit der Naturphilosophie identificirt. Es folgt daraus, erstlich, dass eine richtige Auffassung des Darwinismus nur auf dem Standpunkt des pantheistischen Monismus möglich ist und die Anerkennung der (immanenten) Teleologie nothwendig fordert; zweitens, dass die Principien des Darwinismus im engeren Sinne (Vererbung, Anpassung, natürliche Zuchtwahl) secundärer Natur sind und keine absolute, sondern nur relative Geltung haben, dass demnach der Mechanismus überhaupt zwar ein wichtiges und nothwendiges, aber nur ein untergeordnetes, im Dienste der Zweckmässigkeit stehendes Erklärungsprincip ist. — Wenn die von Haeckel angestrebte Versöhnung der Philosophie und Naturwissenschaft in der Idee des Darwinismus wirklich stattfindet, so findet in ihr zugleich auch die Versöhnung der beiden von dem Materialisten Haeckel für unvereinbar erklärten Naturbetrachtungen statt: der mechanischen und teleologischen. Also sind Mechanismus und Teleologie nicht absolute Gegensätze, und eine natürliche (mechanische) Erklärung der Welt kann und muss, wenn sie eine philosophische (monistische) sein will, zugleich eine teleologische sein: Causalität und Finalität gehen Hand in Hand, nur dass letztere begrifflich früher ist, wie Gott begrifflich früher als die Natur.

Wenn wir nun, diesen Ergebnissen zu Folge, alle (zum Theil psychologisch erklärbaren) Äusserungen Haeckels, die

seinem Monismus schnurstracks entgegen sind, als zu seiner wahren, inneren Überzeugung nicht gehörend und für seine Beurtheilung nicht massgebend ansehen, sie, als seinem Denken ganz fremde Elemente, aus seiner Weltanschauung einfach ausschliessen, — so sind wir weit entfernt, Haeckel etwas unterzuschieben; vielmehr beseitigen wir nur das, was er sich selbst untergeschoben hat. Und jetzt, nachdem Haeckels Lehre in ihrer lauteren Gestalt vor uns dasteht, begreifen wir auch, dass Haeckel die Philosophie in Schutz nehmen musste, begreifen sein Auftreten gegen das „Ignorabimus" und auch seine Bekämpfung des ethischen Materialismus (Schöpfgsg. S. 336). Denn der praktische Idealismus ist stets die Folge des theoretischen, wenn auch dieses Verhältniss den Vertretern des ersteren nicht immer bewusst ist; und nie vermag der Materialismus aus seinen Principien eine rein moralische Handlung auch nur zu begreifen oder zu rechtfertigen, geschweige zu postuliren. Die Moralität steht und fällt mit dem Glauben an die Realität einer übersinnlichen Weltordnung. Auch ist sie einer der Erkenntnissgründe für das Dasein der letzteren, kann demnach keine Stütze und keine Erklärung in einer Weltanschauung finden, die, wie der Materialismus, alles Übersinnliche und alle Ordnung in der Welt leugnet, — denn die vernunftlose Herrschaft „eherner Gesetze", der blinden Nothwendigkeit, ist noch lange keine Ordnung. Ebensowenig ist der Skepticismus fähig, eine Moral und eine Religion zu begründen, da für ihn die Realität jener höheren Weltordnung in Frage steht, also nicht Object seines Glaubens sein kann. Dass ein Materialist und ein Skeptiker auch moralisch sein können, ist kein Beweis dafür, dass ihre Gesinnung eine Consequenz ihrer Welt-

3*

anschauung sei, noch dass beide principiell vereinbar seien; vielmehr ist es ein Beweis, dass der Materialismus, wie der Skepticismus dem (im realen Connex mit dem Übersinnlichen stehenden und sich fühlenden) inneren Wesen des Menschen widersprechen, oder dasselbe gar nicht berühren und nur erworbene, anerzogene, angelernte Weltanschauungen sind. Jeder Mensch als solcher, er mag Materialist oder Skeptiker sich nennen, fühlt die Verpflichtung, sittlich zu leben, und das böse Gewissen, welches der Verletzung dieser Pflicht auf dem Fusse folgt, kann weder durch materialistisches noch skeptisches Räsonnement beschwichtigt werden. Dies wäre nicht möglich, wenn die alle Moral und Religion aufhebenden Anschauungen auch den inneren Menschen umstrickten. Ist also ein Skeptiker oder Materialist moralisch, so ist er es trotz dieser seiner (exoterischen) Philosophie und weil er als Mensch ein geborener Idealist ist. —

In Anbetracht alles dessen, was sich in Bezug auf Haeckel hier ergeben hat, glauben wir nun das Recht zu haben, unsere Frage: Ist E. Haeckel Materialist? verneinend zu beantworten. Auch hat sich die ins Einzelne gehende Übereinstimmung der Weltanschauung Haeckels mit der von Zacharias herausgestellt. Bei der Aufzählung seiner Gesinnungsgenossen hätte Zacharias Haeckel in erster Linie nennen und Du Bois Reymond, als seinen unversöhnlichsten Widersacher, gar nicht erwähnen sollen. —

Druck von H. Sieling in Naumburg a. S.

Koeber

Ist E. Haeckel materialist